



# Les entraves de la chair? Le corps, les émotions et la voix dans le récit de l'expérience spirituelle

Anne Dunan-Page

## ► To cite this version:

Anne Dunan-Page. Les entraves de la chair? Le corps, les émotions et la voix dans le récit de l'expérience spirituelle. Imaginaires, 2013, 16, pp.51-74. hal-00841477

**HAL Id: hal-00841477**

**<https://hal.science/hal-00841477>**

Submitted on 4 Jul 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Les entraves de la chair ? Le corps, les émotions et la voix dans les récits de l'expérience spirituelle

ANNE DUNAN-PAGE

Au XVII<sup>e</sup> siècle, le corps protestant, le corps puritain en particulier, est un double corps de chair. Un corps humain de chair et d'os, soumis aux aléas d'une nature qu'une médecine balbutiante n'a pas encore apprivoisée, et un corps augustinien prisonnier de la Chair, notion spirituelle s'opposant à l'Esprit, qui pousse le croyant au péché. Corps de chair et corps de Chair, les deux sont censés s'effacer dans un calvinisme prétendument rigoriste, qui recommande de mourir à soi et au Monde pour s'éveiller au Christ. La condamnation des plaisirs charnels et récréatifs par certains avocats d'une stricte réforme de l'Église, relayée par une efficace propagande qui fit d'eux les ennemis de la « Joyeuse Angleterre », ont pu donner l'impression que le puritanisme a ignoré, méprisé, et finalement malmené le corps de ses fidèles<sup>1</sup>.

Ce chapitre a pour objectif de montrer comment une pratique ayant vu le jour dans un courant particulier du puritanisme (le « congrégationnalisme » de Nouvelle-Angleterre) a influencé la perception du corps de l'ensemble de la communauté. Au milieu des années 1630, en effet, le pasteur de Boston, John Cotton, introduisit un récit de vie obligatoire pour quiconque souhaitait

---

1. Pour l'échec de la révolution morale des saints dans les années 1650, voir Christopher Durston, « Puritan Rule and the Failure of Cultural Revolution, 1645-1660 », in *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, sous la direction de Christopher Durston et Jacqueline Eales, Basingstoke, Macmillan, 1996. Dans ce qui suit, nous utilisons le terme « puritain » ou « non-conformiste » pour décrire les calvinistes du XVII<sup>e</sup>, qu'ils soient séparatistes ou non, essentiellement, les mouvements congrégationnalistes (parfois nommés indépendants) et baptistes.

rejoindre sa congrégation<sup>2</sup>. En faisant de ce récit un acte public, la congrégation de Boston a placé le corps, la gestuelle, la voix et les émotions au cœur du processus de validation de la grâce et fait de la lecture des signes corporels l'un des moyens de détection de l'élection des saints calvinistes. Cette nouvelle attention portée au corps qui se montre, se dit, se déchiffre et s'interprète à travers une performance orale, marque l'une des grandes étapes de l'histoire spirituelle et ecclésiale du puritanisme anglo-saxon. La pratique a permis d'établir un lien profond entre l'expression de la grâce divine et le corps humain, en exigeant que la grâce se dise par la « voix » ou par la « bouche » (Ps 26, 7 ; 66, 17). Les puritains ont alors appris à scruter le corps pour entrevoir l'âme, et à l'émotion ressentie dans des instants privilégiés de communication avec le Créateur, vint s'ajouter l'émotion ressentie au moment de devoir les raconter.

## L'expérience protestante

Le récit d'expérience est un genre hybride qui ne saurait être réduit à une seule de ses composantes. Il est à la croisée de plusieurs grands discours réformés, sans être ni tout à fait l'un ni tout à fait l'autre. Au catéchisme, il emprunte les dialogues sous forme de questions/réponses ; aux récits de conversion, la composition, la confession, et le retournement affectif ; à l'autobiographie spirituelle, le déroulement chronologique et la constitution du « moi ». Une fois compilé dans des anthologies, il se transforme, selon ses détracteurs, en *Légende dorée* du protestantisme dissident<sup>3</sup>.

Définir la signification et la nature de l'« expérience » protestante, et de l'expérience puritaine ou dissidente en particulier, est une tâche ardue que les chercheurs commencent à peine à juger

2. Voir notamment Edmund Morgan, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*, Ithaca et New York, Cornell University Press, 1963 ; Patricia Caldwell, *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression*, 1983, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 et Charles Lloyd Cohen, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1986.

3. Voir à ce sujet la critique de Zachary Crofton, *Bethshemesh Clouded*, Londres, 1653, p. 184.

digne d'intérêt<sup>4</sup>. Nous nous attacherons ici à l'expérience spirituelle. Parmi les définitions qu'en ont proposé les congrégationalistes du XVII<sup>e</sup> siècle, on peut retenir celle de Samuel Petto qui, dans un recueil de 1654, *The Voice of the Spirit*, retranscrit deux récits sous un titre biblique séparé, *Roses from Sharon* :

There is much intercourse and communion between Christ and [the Spirituall Israelites], and many sweet passages, which carnall hearts know not of. There are many outgoings of their soules towards Christ, and incomings of Christ in their soules, which others are unacquainted with. These are called Experiences.<sup>5</sup>

L'expérience est liée à une communion entre le Christ et les élus, un échange, un « passage », un dialogue christique. On pourrait alors juger que cette communication intime, personnelle, liée à la singularité de la rencontre divine, ne peut pas être exprimée. Pourtant, nombreux sont les pasteurs qui ont cherché à éditer des anthologies de récits qui présentent une « morphologie » de la conversion puritaine ou ce que Kathleen Lynch a récemment renommé un processus de « répliation<sup>6</sup> ». Les expériences individuelles deviennent alors des expériences collectives, puisqu'elles sont entendues par tous, la congrégation agissant en tant que communauté interprétative chargée de distinguer la véracité de l'expérience par des indices de validation. Le récit de l'expérience et sa pratique sont ainsi placés au centre du processus d'admission des Églises congrégationalistes (ou

4. Voir notamment le chapitre intitulé « 1653. Experiencing election in a true gospel-church stage », in Kathleen Lynch, *Protestant Autobiography in the Seventeenth-Century Anglophone World*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2012, p. 121-78.

5. Samuel Petto, *The Voice of the Spirit or An Essay Toward a Discoverie of the Witnessing of the Spirit. To Which Is Added Roses From Sharon or Sweet Experiences*, Londres, 1654, sig. O4r.

6. Lynch, p. 121. Les anthologies (imprimées) de récits sont *Spirituall Experiences of Sundry Beleevers*, Londres, 1653, préfacée par Vavasor Powell et probablement compilée par Henry Walker ; John Rogers, *Ohel or Beth-shemesh*, Londres, 1653 ; Samuel Petto, *op. cit.* ; Charles Doe, *A Collection of the Experience of the Work of Grace*, Londres [1700] et deux anthologies de récits d'Amérindiens du Massachusetts, John Eliot et Thomas Mayhew, *Tears of Repentance*, Londres, 1653 et John Eliot, *A Further Account of the Progresse of the Gospel amongst the Indians of New-England*, Londres, 1659.

séparatistes). Le pécheur peut être frappé de mutisme à l'instant de la conversion, mais il doit se changer en conteur s'il veut entrer dans la communauté visible des saints.

L'expérience se définit également *a contrario*, par opposition à ce qu'elle n'est pas, une appréhension intellectuelle de la divinité, par la doctrine. Cette opposition est notamment établie par John Eliot, le pasteur de l'Église de Roxbury, près de Boston, qui publia en 1653 une anthologie de récits amérindiens. Dans son épître au lecteur, Eliot explique que les expériences représentent des preuves irréfutables des progrès du christianisme puisque Dieu a permis aux Amérindiens de transformer un enseignement théorique limité au catéchisme et à la Bible, en acte éminemment personnel :

I see evident demonstrations that Gods Spirit by his word hath taught them, because their expressions, both in Prayer, and in the Confessions which I have now published, are far more, and more full, and spiritual, and various, then ever I was able to express unto them; in that broken manner of Teaching which I have used among them. Their turning Doctrins into their own experience, which you may observe in their Confessions, doth also demonstrate the Teaching of Gods spirit, whose first special work is Application.<sup>7</sup>

Eliot insiste sur le vocabulaire de la preuve et de la démonstration. Les Amérindiens n'agissent pas par pur mimétisme puisqu'Eliot n'enseigne pas l'expérience, mais la doctrine. Le passage de l'une à l'autre ne peut donc se faire que par l'intervention de l'Esprit, dans une sorte de transmutation alchimique (*turning*). C'est lorsque les promesses générales de la bonne Parole s'appliquent (*application*) de façon particulière et individuelle aux païens ou aux pécheurs que l'Esprit de Dieu est à l'œuvre. Tant que les non convertis sont incapables de personnaliser l'Évangile, la Lettre reste morte et on ne peut parler d'« expérience ».

### Les récits et le corps

Dans une lettre datée du 31 mars 1671, John Woodbridge, un pasteur presbytérien, décrit pour son collègue Richard Baxter

---

7. *Tears of Repentance*, sig. B1v.

l'état des Églises coloniales, selon lui dominées par des congrégationnalistes « rigides ». La lettre mérite d'être longuement citée parce qu'elle oppose très clairement le processus d'admission des presbytériens (sur entretien privé avec le pasteur), au processus congrégationaliste (le récit public) :

The way that I proved in would be accounted the Narrow way in all the churches of the world besides our own, and yet 'tis here Accounted the Broad way... Those that desire to be Admitted Communicants first come to Me and declare their desires; the next Sabbath I signify their desires to the Congregation, to the intent that whosoever know them to lye under scandall and unsuitableness for that ordinance would According to rule seeke a reformation of it. If nothing Appeare against them, I Examine them concerning their knowledge and proficiency in the way of life, of the understanding of the Nature of the Sacrament, and the Qualification of every Communicant; in which if I find them not deficient before the Sacrement, I declare to the church that there is nothing appearing why they should not partake with us in that holy feast. But the Common opinion of so riveted in the hearts of men, vid. That the infected and infectious will steale in at the church-door unlesse every brother be allowed a feeling of his pulse and smelling of his Breath and handlinge of his necke and hands least he should prove a smooth supplanter that 'tis extreame difficult (it being so pleasing to naturall pride) to make men vomit it up.<sup>8</sup>

À l'aide de métaphores médicales, Woodbridge se moque de la conviction répandue parmi les congrégationnalistes selon laquelle il faut protéger la pureté de l'Église visible du Christ en évitant toute contamination par des hypocrites. Ce faisant, il introduit l'idée que les congrégationnalistes ne tâtent que le corps, le pouls et les membres des candidats, sans sonder leur âme, afin de satisfaire leur orgueil personnel.

### *Les larmes de la sainteté*

Les récits ayant survécu sont relativement semblables les uns aux autres, ce qui laisse supposer que les candidats étaient admis,

8. « The Correspondence of John Woodbridge Jr. and Richard Baxter », édité par Raymond Phineas Stearns, *New England Quarterly*, t. 10, n° 3, 1937, p. 577.

ou non, sur d'autres critères que l'examen du seul contenu. Quels étaient donc les éléments qui permettaient de faire la différence entre deux récits apparemment similaires ? Les mots étaient-ils considérés plus sincères que les gestes ? Les larmes plus faciles à feindre qu'un discours convaincant ? Les silences plus probants que de longues tirades ?

Les pasteurs insistent sur le fait que les récits devaient être à la fois entendus et vus. La complémentarité entre le visuel et l'auditif est bien sûr exacerbée dans le cas des récits d'Amérindiens qui furent délivrés dans le dialecte Massachusetts (incompréhensible pour les auditeurs), avant d'être traduits en anglais par John Eliot. La citation suivante permet de saisir non seulement ce qui, en la circonstance, devint primordial pour les spectateurs, à savoir le comportement et la gestuelle des candidats, mais également la théâtralisation d'une performance, où les yeux, les mains, le corps tout entier, disent la grâce. Elle est issue de la préface du pasteur Richard Mather à l'ouvrage d'Eliot et de Mayhew. Mather ne se contente pas de décrire l'émotion générée par la scène, il tente de la reproduire, à la fois visuellement, (sa description formant un tableau vivant) et « aurealement » (par la répétition incantatoire des verbes « *to see* » et « *to hear* ») :

To see and to hear Indians opening their mouths, and lifting up their hands and their eyes in solemn Prayer to the Living God, calling on him by his Name JEHOVAH, in the Mediation of Jesus Christ, and this for a good while together; to see and hear them exhorting one another from the Word of God; to see them and hear them confessing the Name of Jesus Christ, and their own sinfulness, sure this is more than usual. And though they spake in a language, of which many of us understood but little, yet we that were present that day, we saw them, and we heard them perform the duties mentioned, with such grave and sober countenances, with such comely reverence in gesture, and their whol carriage, and with such plenty of tears trickling down the cheek of some of them, as did argue to us that they spake with much good affection, and holy fear of God, and it much affected our hearts.<sup>9</sup>

---

9. *Tears of Repentance*, sig. C2v.

On pourrait supposer que les récits d'Amérindiens sont des cas à part, or cette association de plusieurs sens n'est pas le seul fait de missionnaires contraints de lire des gestes, à défaut de pouvoir comprendre des mots. John Cotton dans sa description d'une procédure qu'il a sinon inventée, du moins contribué à diffuser, demande à l'Église de porter un jugement à partir d'indices visuels et auditifs, à part égale, « whether from all that they have heard and seen, they finde any just exception against [the candidate]?<sup>10</sup> »

Richard Mather fait des larmes des natifs un signe de sobriété et de respect d'un certain décorum : *grave, sober, comely, reverence* sont des termes que l'on ne s'attend pas à trouver sous la plume de prétendus fanatiques religieux. Mather ne souhaite pas donner l'impression que la cérémonie se déroule sous le signe de l'exubérance et des manifestations débridées de la piété. On est loin des torrents de larmes que sera plus tard accusé de faire couler le prédicateur méthodiste George Whitefield<sup>11</sup>, mais plus proche de la grâce des larmes, signe de faveur et de béatitude divine<sup>12</sup>. Si ces larmes sont dépassionnées, c'est sans doute aussi que Mather souhaite louer la sérénité intérieure communiquée par la grâce en allant à l'encontre du mythe du sauvage enfantin et infantilisé, en proie à des émotions incontrôlées et incontrôlables. En pleurant avec *gravitas*, les Amérindiens s'eupéanisent.

Les larmes sont aussi signes de civilité. Les colons sont prompts, au moins dans un premier temps, à représenter l'Amérindien sous les traits du stoïque impassible. Les sources n'établissent pas un lien direct entre aridité émotionnelle et absence d'expression des émotions mais les auteurs constatent que les natifs n'expriment rien, ou pas grand chose. Joyce Chaplin note que les

10. John Cotton, *The Way of the Churches of Christ*, Londres, 1645, p. 55.

11. Comparer par exemple les deux états de la célèbre gravure de William Hogarth, *Enthusiasm Delineated* (1761) et *Credulity, Superstition and Fanaticism: A Medley* (1762). Le spécialiste des émotions Thomas Dixon travaille actuellement à une histoire culturelle des larmes au XVIII<sup>e</sup> siècle, voir le texte de l'une de ses interventions à ce sujet, <<http://emotionsblog.history.qmul.ac.uk/wp-content/uploads/2012/03/History-in-British-Tears.pdf>>, consulté le 01 août 2012.

12. Voir Piroška Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Age. Un instrument spirituel en quête d'institution (V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque Histoire, 2000.



missionnaires font référence à l'absence de larmes, même dans les pires souffrances physiques ou spirituelles : « well known not [to] bee much subject to teares<sup>13</sup> ». Et ce qui vaut pour les pleurs vaut aussi pour le rire, « Laughter in them is not common, seldom exceeding a smile<sup>14</sup> ». Les larmes de la repentance n'en sont donc que plus miraculeuses.

Les larmes amérindiennes ont enfin un fort pouvoir démonstratif. Le verbe *to argue*, qui appartient, au moins dans certains sens, au vocabulaire juridique, dénote un processus intellectuel, une démarche déductive faisant appel à la raison. Il fut longtemps synonyme de *to prove*, prouver<sup>15</sup>. Avec le regard, la posture et les sons, les larmes permettent aux observateurs d'appréhender la scène de façon globale et synesthésique et d'être touchés par le spectacle. Les émotions circulent. Un observateur malveillant y verrait le signe d'une contagion émotionnelle peut-être factice, tandis que Richard Mather y lit l'expression du divin.

Évangélisation et civilisation allant de pair, les Amérindiens du XVII<sup>e</sup> siècle semblent perdre de leur dureté naturelle dans la rencontre avec le christianisme, tout comme le Christ en pleurs manifeste son humanité. Dans le contexte colonial, les larmes ne trahissent donc pas l'enthousiasme du puritain exsudant un trop plein d'humeurs, que les polémistes britanniques se plaisent à tourner en dérision sur le vieux continent. Ce sont des larmes à la fois civilisatrices et chrétiennes qui ouvrent aux affects puritains un peuple païen réputé pour son incapacité à exprimer ses émotions. La scène est-elle comparable avec ce qui pouvait se passer entre Européens ? La réponse ne peut-être hélas que partielle puisqu'elle repose sur des sources souvent polémiques, mais on ne peut nier la prégnance des larmes en milieu dissident.

13. Joyce E. Chaplin, *Subject Matter: Technology, the Body, and Science on the Anglo-American Frontier, 1500-1676*, Cambridge, Mass. et Londres, Harvard University Press, 2001, p. 314. La citation est de Thomas Shepard.

14. William Wood, *New England Prospect*, cité par Charles Lloyd Cohen, « Conversion Among Puritans and Amerindians: A Theological Perspective », in *Puritanism: Transatlantic Perspective on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith*, sous la direction de Francis J. Bremer, Massachusetts Historical Society, Boston, Northeastern Press, 1993, p. 254, n. 78.

15. Voir *Oxford English Dictionary*, sens I.3, version en ligne, 2012, <<http://www.oed.com/view/Entry/10656>>, consulté le 01 août 2012.

Prenons un exemple de ces larmes expérientielles dans l'anthologie du pasteur John Rogers. Il s'agit du cas d'une sœur (anonyme) qui a entendu Rogers prêcher. Ce sermon, comme ceux qui étaient destinés à de larges auditoires composés à la fois de convertis et de pécheurs, devait sans doute avoir pour objectif de démontrer que le Christ accueille tous ceux qui viennent à lui (en minimisant l'argument prédestinarien qui veut que seuls les élus soient capables d'entamer la démarche). La candidate, convaincue d'avoir été appelée, se présente donc devant la congrégation mais sa performance est jugée peu convaincante et elle n'est pas admise. Loin de se résigner à accepter cette décision, elle change alors de tactique et abandonne la narration, avec un résultat pour le moins surprenant :

I remember one in *Dublin*, a *sister*... was thus *qæried* with, by the *Churches* appointment, and answering at first very *fearfully*, and *uncertainly*; so that some were *unsatisfied*, and *desired* that the might be *past by* for this present, till the next meeting... But when she heard this, she burst out *into tears* bitterly, before the *Church*, and amongst many other words, which argued a *broken heart*, Sir, saith she, to me then present, it was by the last *Lords's day*, saith she, you, preaching over the *water*, said *Christ* called us *freely*, without any such *qualifications* first; and that he said, *Joh. 6*. That those *that come to him*, he would in no wise *put by*, and *upon these promises*, I am come; the *Word* hath called me, and *Christ* hath called me, and bid me *come*, and I must come, without any *worthiness* in my self; and shall I now be put by? ---

With that (*poor heart!*) her *passage* was stopt with *tears* for a while, which drew tears from the *tender hearts of divers* in the *Church*, who observed a great deal of *grace*, through these *weeping words*...<sup>16</sup>

On constate à la fois des divergences et des convergences avec l'exemple précédent. Les larmes continuent à « prouver » le travail de la grâce dans le cœur, le terme étant le même que chez Richard Mather, *to argue*. De la même façon, elles engendrent l'émotion chez les membres les plus « tendres » de la communauté. Mais ces larmes ne coulent qu'à la conclusion du récit et

---

16. *Ohel*, p. 291.

elles font suite à une première décision négative de la communauté. Que s'est-il passé dans ces minutes cruciales et hautement mémorables, Rogers entamant son anecdote par un « Je me souviens » ? L'audace d'une femme qui interpelle un pasteur pour lui rappeler les termes de son dernier prêche, versets bibliques à l'appui, a de quoi surprendre. Pour les spectateurs, il eût été étrange que cette croyante s'y essaie – et y parvienne – sans aide divine. La candidate dublinoise revendique ici, avec passion et virtuosité, non pas ses succès dans les chemins de Dieu mais son manque de préparation spirituelle, son absence de « qualifications ». Elle propose un récit *a contrario*, faisant de l'absence de certitude un signe de la grâce, ici démontrée par un appel personnel, vérifiable par l'expression des émotions.

Rogers forge alors une hypallage, qui résume toute l'importante qu'il donne à cet échange émotionnel : les mots qui pleurent, « weeping words », finissent par emporter l'adhésion de la communauté, grâce à une coopération entre des signes verbaux et non verbaux. L'hypallage est renforcée par le jeu polysémique sur le terme « passage », dans ses sens littéraux (ici la gorge) et figurés (une métamorphose, un changement d'état, mais aussi un échange, une communication). Les sanglots obstruent le « passage » de la voix et troublent la vision, mais aussi l'échange discursif entre le relatant et ses auditeurs, ce qui n'empêche pourtant pas le message spirituel d'être reçu et compris.

Dans les récits de l'expérience, du Massachusetts à Dublin, les larmes ont une fonction corrélatrice. Elles font la liaison entre l'ouïe et la vue ; elles coulent dans des instants charnières ; elles matérialisent la conversion comme passage. Dans la plupart des cas, les larmes ne sont pas perçues uniquement comme des pleurs, un épanchement liquide du canal lacrymal, mais comme des pleurs et des sanglots, c'est-à-dire un phénomène affectant à la fois les yeux et la gorge, la vision et la voix. Et n'était-ce pas là précisément l'expérience augustinienne, « [I] discovered the sound of my voyce to be bigge with weeping<sup>17</sup> » ? En réactivant la mémoire, les larmes établissent également un lien entre les trois

---

17. *St Augustines Confessions translated: and With some marginal notes illustrated*, trad. William Watts, Londres, 1631, Livre 8, chapitre 12, p. 479.

temps de l'expérience : le déroulement des événements, le récit de celui qui les a vécus, et le récit de celui qui a entendu le récit. Elles troublent enfin la communication verbale mais tout en engendrant une circulation des affects entre l'ensemble des participants. Des pasteurs pourtant chevronnés, et qui ne manquent par ailleurs ni de sévérité ni de méfiance envers les hypocrites, croient en la sincérité des larmes et les considèrent comme la traduction immédiate des affects sanctifiés par la grâce. Elles sont une preuve de l'élection au moins aussi convaincante que la capacité à verbaliser l'expérience par un discours cohérent.

*Peur, timidité, modestie et honte : les émotions et le corps puritain*

Les exemples précédents font directement le lien entre les affects et l'expérience puritaine. Il existe un second type de discours qui vient se superposer au premier, à savoir les émotions ressenties au moment même de narrer le parcours spirituel. Hommes et femmes restent prisonniers de leur corps et les entraves de la chair entrent parfois en conflit avec le travail de l'Esprit Saint. Dans ce cas, les émotions sont perçues non pas comme des signes de force spirituelle mais comme des signes de faiblesse physique (voire d'intrusion démoniaque) qui empêchent les candidats de venir s'exprimer. Les pasteurs, comme leurs fidèles, sont alors amenés à réfléchir aux difficultés de communication engendrées par la ritualisation du récit.

Les avocats du récit sont systématiquement accusés de confondre faiblesse de l'âme et faiblesse du corps et d'établir de dangereuses correspondances entre émotions physiques et spirituelles. En forçant les candidats à venir s'exprimer en public, ils feraient preuve d'une « cruauté sans merci<sup>18</sup> ». La critique est-elle justifiée ? Oui et non. Sans doute certains pasteurs se montraient-ils intransigeants. Mais nous ne possédons pas beaucoup d'informations, en dehors des sources polémiques, nous permettant de l'affirmer. En revanche, certains documents officiels suggèrent d'autres pistes. Par exemple, *A Platform of Church-Discipline* (1649) mentionne clairement la peur des candidats et recommande le remède à y apporter : « in

18. « Richard Sadler's Account of the Massachusetts Churches », édité par Richard C. Simmons, *New England Quarterly*, t. 42, 1969, p. 423.

case any through any excessive fear, or other infirmity, *be unable* to make their personal *relation* of their spirituall estate in publick, it is sufficient that the Elders having received private satisfaction, make *relation* thereof in publick before the church<sup>19</sup> ».

En évaluant cette peur, les pasteurs en attribuent la cause d'abord au nombre important de témoins. Selon Increase Mather, « ... Nor is it any other than a *Cruelty*, to enjoyn upon every Man an *Oral and a publick relation of their Experiences*. Every good Man has not such a Courage and Presence of Mind, as can speak pertinently before a Congregation of many hundred<sup>20</sup> ». À cet aspect quantitatif vient ensuite s'ajouter un aspect qualitatif, à savoir les difficultés d'expression qu'éprouvent les candidats lorsqu'ils doivent se présenter devant une assemblée de saints jugés bien plus dignes qu'eux. Selon John Eliot, il est « évident » que les Amérindiens ne peuvent y parvenir : « it was evident that they were daunted much to speak before so great and grave an Assembly as that was<sup>21</sup> ». Dans la majorité des sources, ce n'est pas parler de soi qui pose problème, c'est parler de soi en public et devant un parterre de croyants chevronnés.

Les pasteurs se voient ainsi contraints de réduire la taille de l'auditoire et d'entendre les candidats en petit comité. En 1719, la congrégation de Nightingale Lane, à Londres, instaura des exemptions pour les fidèles pieux mais atteints d'une trop grande faiblesse pour venir parler devant tous, « good pious Christians through weakness or disability of mind or speech<sup>22</sup> ». De même, en 1728, la congrégation de Bury Street décida que seul le pasteur recueillerait les témoignages, la présence d'autres personnes pouvant gêner les candidats : « the deacons complained to the minister, that when they were present with them [sic] to hear the profession of faith and hope of persons who desired to enter into our communion; those persons did not speak so largely, nor so freely...<sup>23</sup> ».

---

19. *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, édité par Willinston Walker, 1893 ; New York, The Pilgrim's Press, 1991, p. 223.

20. Increase Mather, *Magnalia Christi Americana*, Londres, 1702, livre 5, p. 44.

21. *Tears of Repentance*, p. 3.

22. Cité par Michael Watts, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*, 1978 ; Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 390.

23. « From the Bury Street Church Records », *Transactions of the Congregational Historical Society*, t.6, 1913-1915, p. 342.

La peur de l'auditoire est liée à trois émotions, ayant trait au témoignage public, à savoir la timidité, la pudeur et la honte. C'est ainsi que l'avocat Thomas Lechford accuse les puritains de négliger la timidité des impétrants : « some are so bashfull, as that they choose rather to goe without the Communion, then undergoe such publique confessions and tryals, but that is held their fault<sup>24</sup> ». Toujours dans le contexte colonial, John Eliot note, quant à lui, que la timidité l'empêche de comprendre certains récits, comme celui de l'Amérindien Nishohkou. L'émotion de ce dernier contribue à la distorsion de son discours, de sorte qu'Eliot n'est pas en mesure de le comprendre. Il est difficile de savoir exactement quels types de disfluences l'émotion a pu engendrer mais ce sont à la fois des mots isolés et des phrases toutes entières qui semblent avoir été affectés : « When [Nishohkou] had made his Confession, he was much abashed, for he is a bashful man; many things he spoke that I missed, for want or through understanding some words and sentences...<sup>25</sup> »

Contrairement à ce que semble penser Lechford, les pasteurs se montrent généralement attentifs à la timidité des candidats. Voici un autre exemple, extrait d'une discipline d'église composée par le baptiste Benjamin Keach : « but if through Bashfulness the Party cannot speak before the Congregation, the Elder and two or three more Persons may receive an account of his or her Faith, and report it to the Church<sup>26</sup> ». Ce point théorique est en fait confirmé dans la pratique de certaines congrégations, comme celle de Stevington (Bedfordshire), en 1674, qui dépêche plusieurs membres dans la demeure d'un couple n'étant pas en mesure de se présenter devant tous : « Then also were 2 or 3 freinds appointed to heare John Norris and his wife speake their experience because of their bashfulness etc<sup>27</sup> ».

Le terme « bashfulness » se révèle plus complexe qu'il n'y paraît. On peut en effet y déceler une tension entre émotion et vertu, au

24. Thomas Lechford, *Plain Dealing: Or, Newes from New-England*, Londres, 1642, p. 7.

25. *Tears of Repentance*, p. 33.

26. Benjamin Keach, *The Glory of A True Church*, Londres, 1697, p. 17-18.

27. *Some Early Nonconformist Church Books*, édité par H. G Tibbutt, Bedfordshire Historical Record Society 51, Bedford, 1972, p. 27.

moins à deux niveaux. Premièrement, « bashfulness » a un sens positif et décrit une timidité bienvenue, qui sied aux circonstances, une modestie, un sens de la retenue louables. À l'inverse, il peut s'agir d'un manque excessif de confiance en soi, comme dans l'expression française qui tire l'émotion vers le pathologique, « une timidité malade ». Deuxièmement, c'est le terme qui sert à désigner la vertu de la femme à l'époque prémoderne, dans la sphère domestique, et sa traduction française serait donc plutôt « pudeur » ou « modestie ». Cette caractéristique toute féminine peut donc empêcher le travail de l'Esprit Saint de s'exprimer, et donc potentiellement les sœurs les plus vertueuses d'accéder à la sphère publique de la congrégation. C'est un point de toute évidence démenti par les statistiques puisque les femmes pouvaient être deux fois plus nombreuses que les hommes dans les congrégations dissidentes, au moins en milieu urbain<sup>28</sup>. Il ne faut donc pas conclure trop rapidement que le lexique de la timidité/pudeur n'est appliqué qu'aux femmes. Les possessifs choisis par Benjamin Keach, « his or her Faith », ainsi que le couple conjointement timide de Stevington, indiquent bien qu'il s'agit d'une émotion susceptible d'être ressentie par les deux sexes.

La dernière émotion à être mentionnée, elle aussi également partagée entre hommes et femmes, est la honte. Les termes utilisés sont *shame* (et l'adjectif *ashamed*) ou *shamefacedness*, ce dernier décrivant un sentiment hybride, à mi-chemin entre timidité et honte<sup>29</sup>. Mais quelle honte ? On peut comprendre que venir narrer en public la longue liste de ses péchés, parfois de nature sexuelle, peut procurer un sentiment de gêne et d'embarras. Le terme, cependant, peut servir à décrire d'autres sentiments. William Rathband, par exemple, prétend qu'être tenu de présenter un récit devant de nombreux témoins peut marquer à vie un être peu doué pour les mots. La honte est ici liée à un sentiment

28. Anne Dunan-Page, « Les dissidentes baptistes à travers les livres d'Église du XVII<sup>e</sup> siècle anglais », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 04, 2009, mis en ligne le 26 juillet 2009, <<http://acrh.revues.org/1332>>, DOI : <10.4000/acrh.1332>, consulté le 30 août 2012.

29. L'*Oxford English Dictionary* donne un exemple datant de 1559 où timidité et honte sont synonymes et entraînent l'érubescence, voir le sens 4, de *bashfull*, <<http://www.oed.com/view/Entry/15895>>, consulté le 04 août 2012.

d'infériorité sociale et intellectuelle, le souvenir d'une piètre performance pouvant hanter les fidèles pendant des années et les empêcher de se représenter, en cas d'échec : « remembrance of their own weakness, perhaps absurdness, in delivering themselves before such a multitude, when others have done so farre better<sup>30</sup> ». Rathband juge que la pratique crée des membres de seconde zone, alors que les congrégationnalistes se flattent pourtant de n'établir aucune hiérarchie spirituelle ou sociale entre les fidèles. C'est un sentiment similaire qu'exprime quelques années plus tard un apprenti dont le récit nous est rapporté par Charles Doe : « And so I came before the Church, to give them an Account, and at that time it seemed so little in my Eye, that I was ashamed to speak it<sup>31</sup>... » La honte est un sentiment de décalage provoqué, en partie, par la nécessité de condenser des années d'expériences en quelques minutes qui peuvent paraître insignifiantes, et, en partie, par la comparaison avec d'autres relatants à la rhétorique plus flamboyante. On ne peut en saisir la portée sans prendre en considération cette dimension comparatiste.

L'analyse d'un faisceau de documents souvent passés sous silence au bénéfice des anthologies, nous a permis d'établir que l'anxiété générée par le récit de l'expérience était due à la prise de parole devant témoins, et à la nature de ces témoins, plutôt qu'à l'acte narratif lui-même ; en d'autres termes, au contexte du rituel plutôt qu'à la construction du récit. Il nous reste à présent à examiner quelques cas, plus marginaux, mais qui ont posé d'importants problèmes d'organisation.

### *Voix du diable, voix de Dieu, voix de l'homme*

Dans la congrégation de John Allin, à Dedham, près de Boston, on trouve l'exemple de l'épouse d'un certain « Brother Hinsdell » qui s'évanouit dès qu'elle tente de prononcer un mot<sup>32</sup>. D'autres femmes commencent leur récit sans pouvoir poursuivre, comme

30. William Rathband, *A Briefe Narration of some Church Courses*, Londres, 1643, p. 10.

31. *A Collection of Experience*, p. 19.

32. « being fearfull and not able to speake in publicke », cité dans *Thomas Shepard's Confessions*, édité par George Selement et Bruce C. Woolley, Publications of the Colonial Society of Massachusetts LVIII, Boston, 1981, p. 19.



Mary Ball, à Stevington : « Mary Ball was desired to declare what shee had experienced of the gracious work of God in her soul, to the which shee consented and did begin, but could not go on<sup>33</sup>... » Dans les deux cas, les candidates se sont déplacées devant la congrégation. Contrairement aux précédents exemples, elles ont donc franchi une première étape. Si elles s'arrêtent de parler une fois devant l'auditoire, on peut donc en conclure que leur gêne est liée à l'acte même de parole. De jeunes laïcs, souvent sans grande éducation, avaient peu l'occasion de prendre la parole en public, sans compter que certains lieux dans lesquels les récits étaient délivrés exigeaient que les relatants sachent faire porter leur voix. Dans les années 1640, les congrégationalistes et les baptistes se réunissaient dans l'espace réduit et clos des demeures privées ou à l'auberge locale, mais dans les années 1650, ce pouvait être dans une église paroissiale, voire une cathédrale, dans les années 1660, dans une étable, dans un champ ou sur une plage, et après 1688 dans des chapelles dissidentes, certes de taille plus modeste que l'ancien bâti ecclésial, mais où il fallait tout de même se faire entendre.

L'idée qu'une performance publique puisse être suivie en silence est récente<sup>34</sup>. Au XVII<sup>e</sup> siècle, les exemples des pièces de théâtre et des sermons démontrent un niveau sonore important, tandis qu'acteurs et prédicateurs s'exprimaient. Le récit de l'expérience n'a pas pu échapper à la règle et les relatants devaient entrer en compétition avec des bruits de fond de tout ordre, conversations, ronflements, rires et pleurs, cris des enfants et même des animaux de compagnie, sans compter les fidèles qui bougeaient, se levaient, arrivaient en retard, partaient en avance, ouvraient les fenêtres des chapelles ou jouaient avec les loquets qui séparaient les bancs (*box pews*)<sup>35</sup>. De nouvelles fonctions furent inventées :

33. *Early Nonconformist Church Books*, p. 33.

34. Voir par exemple William Weber, « Did People Listen in the 18th Century? », *Early Music*, t. 25, n° 4, 1997.

35. Voir la magnifique étude d'Arnold Hunt consacrée à l'auditoire des sermons, *The Art of Hearing: English Preachers and Their Audience, 1590-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, en particulier le chapitre 2 « The art of hearing », p. 60-116, ainsi que Laura Feitzinger Brown « Brawling in Church: Noise and the Rhetoric of Lay Behavior in Early Modern England », *Sixteenth-Century Journal*, t. 34, vol. 4, 2003 et John Craig, « Psalms, groans and

les « fouetteurs de chiens » (*dogwhippers*) dans les paroisses réformées anglaises et le « tithing man » dans l'Amérique coloniale, chargé, bâton à l'appui de réveiller les fidèles qui somnolaient et de discipliner les plus jeunes<sup>36</sup>.

Il est rare que ces bruits soient explicitement mentionnés dans nos sources. On en trouve pourtant un exemple flagrant chez John Eliot, il est vrai dans un contexte un peu particulier. Les récits étant délivrés dans une variété de l'Algonquin, à partir d'un certain moment de l'après-midi, « anciens, magistrats et graves personnages » se dissipent, aux dépens du pauvre Monequassum, le maître d'école, dont le récit, quasi irréprochable sur le fond, est jugé interminable :

Thus far he went in his Confession; but they being slow of speech, time was far spent and a great assembly of English understanding nothing he said, only waiting for my interpretation, many of them went forth, others whispered, and a great confusion was in the House and abroad: and I perceived that the graver sort thought the time long, therefore knowing he had spoken enough unto satisfaction (at least as I judged) I here took him off. Then one of the Elders asked, if I took him off, or whether had he finished? I answered, That I took him off. So after my reading what he had said, we called another.<sup>37</sup>

La frustration se propage à l'intérieur comme à l'extérieur de la chapelle, l'auditoire chahute, commence à se lever et à partir. Eliot est obligé de faire sortir le candidat, dont on imagine aisément la voix couverte par tout ce brouhaha, pour tenter de capter à nouveau l'attention du public. Le récit de l'expérience spirituelle s'est transformé en simple bruit. Ce bruit, au-delà d'une certaine durée, devient intolérable pour l'auditoire, qui y répond

---

dogwhippers: the soundscape of worship in the English parish church, 1547-162 », in *Sacred Space in Early Modern Europe*, sous la direction de Will Coster et Andrew Spicer, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 en particulier p. 113-21.

36. Craig, *op. cit.* p. 113, Horton Davies, *The Worship of the American Puritans, 1629-1730*, New York et Bern : Peter Lang, 1990, p. 247. On aura également en mémoire le célèbre tableau du Temple Paradis, à Lyon (c.1565), qui figure un chien au pied de la chaire.

37. *Tears of Repentance*, p. 20.

par un volume sonore accru et finit par interrompre la performance, dans une compétition qu'un relatable isolé, culturellement marginalisé, et s'exprimant dans une langue étrangère, ne pouvait pas gagner.

Présenter un récit d'expérience impliquait de s'adapter à des circonstances données, à des architectures données, à des auditoires donnés. Il fallait faire porter sa voix, au-delà des « murmures », voire de la « confusion », d'un public pas toujours attentif, pas toujours bienveillant, en tout cas jamais complètement silencieux. Des relatants refusaient alors de venir parler ; d'autres, comme Mrs Hinsdell et Mary Ball, s'arrêtaient tout net sous l'emprise de leurs émotions ; d'autres enfin étaient interrompus par l'auditoire. Les congrégations devaient faire face à un quatrième cas de figure, peut-être encore plus délicat à résoudre que les précédents : l'incapacité des relatants à se faire entendre. Si le problème se posait depuis longtemps pour les prédicateurs, le récit de l'expérience en fait maintenant une affaire de laïcs auxquels on recommande de se faire entendre de façon claire et audible : « as briefly, and audibly, to as good a hearing as he can<sup>38</sup> ».

Une première façon de remédier à une acoustique défaillante était de faire se déplacer les relatants de leur banc à la table de communion, debout, face à l'auditoire. C'est une remarque apparemment incidente dans l'anthologie de Charles Doe qui permet de s'en rendre compte. Au moment même où il s'apprête à entamer son récit, un jeune homme est tenté par le diable qui lui suggère qu'il n'arrivera pas à parler devant l'assemblée et même à faire les quelques pas qui le séparent de la table de communion : « and the Devil told me, if I did go to the Table I should not speak; but howsoever I did go, and the Lord brought some things to my mind, that was accepted by the Church<sup>39</sup> ». Faire se tenir le relatable devant la table de communion pour mieux l'entendre fut sans doute utile, mais, dans certains cas, insuffisant. Un document nous renseigne sur la façon dont les congrégations dissidentes ont alors tenté, parfois avec ingéniosité, de résoudre ce problème. Il s'agit d'une discipline d'Église composée au

---

38. Lechford, *op. cit.*, p. 7.

39. *A Collection of Experience*, p. 19.

début du XVIII<sup>e</sup> siècle par Isaac Marlowe, un joaillier baptiste. Ce document manuscrit est conservé à la Bibliothèque Angus de Regent's Park College, à Oxford et n'a jamais été exploité, bien qu'il soit essentiel pour une histoire de la performance des récits de l'expérience. Dans le chapitre 2 intitulé « Of Receiving Persons into a Church communion and their qualifications for it », l'auteur insère une remarque sur les candidats ayant du mal à se faire entendre :

In case a Person through modesty or shame facedness does utter his experiencies in so low a voice that but few of the Church can hear his confession and the Church perceiveth he cannot doe is so well Audably to them all: I think it will be an Act of prudence and duty too for the Pastor properly if there be one or for some other brother appointed by he Church to repeat his confession more Audably as near as he can in the Persons own words as he makes it unto the Church. So that, when the prudence and tenderness of the church towards such persons is observed it will render this exception of little weight.<sup>40</sup>

Il ne peut s'agir que d'une exception à la règle mais Marlowe propose ici de créer une chaîne orale pour vocaliser les murmures. Et ce sont bien deux émotions dont nous avons auparavant relevé la présence dans d'autres sources, la pudeur et la timidité (ou honte), « modesty » et « shamefacedness », qui sont expressément identifiées comme les causes qui rendent les impétrants incapables de parler tout en faisant porter leur voix.

#### *La voix brisée*

La citation précédente est en fait encadrée par deux paragraphes qui en précisent la teneur, l'un sur la fonction des émotions comme catalyseurs de l'acte de parole, l'autre sur la manière dont elles modifient la forme même du récit :

The pretence is that many Persons are so modest and shame faced that they cannot utter their minds before a congregation so well as privately... Besides experience witnesseth that when sincere christians have been following the Lord Iesus

---

40. « A Treatise of a visible and Regular Gospel Church », Angus Library and Archive, Regent's Park College, Oxford, MS FPC. E21, fol. 10r-11.

and remembring him in his wayes, he has met with them and helped thrs <eir> infirmityes soe as to enable them to discover the Truth of their conversion and their light in Gospell Ordinances. And if this can be gathered from their expressions, it is sufficient, for there <are> is but very few can declare it in orderly and I know of no church that insists upon it but rather makes it their business in the spirit of love and meekness to draw forth their experiences and pick out of their broken expressions the gracious dealings of God with their precious souls...<sup>41</sup>

Jusqu'à présent, nous avons considéré que les critiques des détracteurs du congrégationalisme exagéraient, à des fins polémiques, la sévérité du processus d'admission. Or Marlowe (qui n'est certes pas pasteur) avance ici un argument inverse, tendant à prouver qu'il arrivait d'exiger de tous les candidats, même des plus timorés, un récit public. Marlowe considère que la pudeur, la timidité, la honte ne sont que de simples prétextes pour tenter d'obtenir une exemption qui n'a pas lieu d'être. Un récit en comité restreint prive tout simplement les auditeurs de la possibilité d'entrevoir une manifestation supplémentaire de la grâce, puisque le Christ aide les relatants à surmonter leurs émotions et leur permet de venir s'exprimer devant tous. La capacité à venir parler en public devient ainsi un signe d'élection.

Marlowe introduit également l'idée que certains récits puissent être entrecoupés, « broken ». On retrouve le terme sous la plume de John Rogers dont la congrégation accepte les réponses imparfaites, « receiving such broken and imperfect answers as [the candidates] give<sup>42</sup> ». Dans le passage cité plus haut d'une sœur admise à Dublin suite à un récit hésitant mais une crise de larmes réussie, une note marginale indique, « her broken yet broken-hearted speech ». Cette note nous est précieuse puisqu'il s'agit d'une des rares interventions éditoriales établissant un lien direct entre la forme du discours, « speech », et la forme de l'expérience affective, le motif du cœur broyé. La voix brisée rend compte du cœur broyé et, une fois encore, c'est bien la façon dont le récit fut délivré et entendu, plus que son contenu, qui manifeste la présence de la grâce. Rogers finit alors par matérialiser typologiquement

41. Marlowe, fol. 11.

42. *Ohel*, p. 291.

l'interruption de la voix étouffée par les sanglots à l'aide de tirets de suspension « and shall I now be put by? ---<sup>43</sup> ».

Les candidats à l'admission sont, en théorie, censés recueillir des expériences spirituelles établissant la présence probable de la grâce, puis les articuler dans un discours cohérent et convaincant. En pratique, face à la peur, la honte, la timidité et la pudeur, la communauté recueille des expressions disjointes et tente d'en faire sens. La congrégation participe activement à la construction d'un ordre narratif, prenant en charge les liens logiques, suppléant les manques, interprétant les pauses, les interruptions, les sanglots et les hoquets. Les éditeurs, cependant, ne tiennent pas souvent compte de ces phénomènes dans leurs anthologies. Éditer les récits d'expériences revient souvent à gommer à l'écrit les failles du discours oral. Sur le papier, la voix des saints de l'époque prémoderne nous est parvenue plus claire et triomphante qu'elle ne l'a jamais été dans la chapelle. Il appartient donc aux chercheurs de reconstituer l'histoire de la performance de ces corps puritains, soutenus par l'Esprit, mais entravés par la chair, que les pasteurs ont plus souvent cherché à écouter qu'à mépriser.

## Références bibliographiques

### *Source primaire manuscrite*

Oxford, Regent's Park College, Angus Library and Archive  
MS FPC. E21, Isaac Marlowe, « A Treatise of a visible and Regular Gospel Church ».

### *Sources primaires imprimées*

« From the Bury Street Church Records », *Transactions of the Congregational Historical Society*, t.6, 1913-1915.

« The Correspondence of John Woodbridge Jr. and Richard Baxter », édité par Raymond Phineas Stearns, *New England Quarterly*, t. 10, n° 3, 1937.

Cotton, John, *The Way of the Churches of Christ*, Londres, 1645.

---

43. *Ohel*, p. 291.

Crofton, Zachary , *Bethshemesh Clouded* , Londres, 1653.

Doe, Charles, *A Collection of the Experience of the Work of Grace*, Londres [1700].

Eliot, John et Thomas Mayhew, *Tears of Repentance*, Londres, 1653.

Eliot, John, *A Further Accompt of the Progresse of the Gospel amongst the Indians of New-England*, Londres, 1659.

Keach, Benjamin, *The Glory of A True Church*, Londres, 1697.

Lechford, Thomas, *Plain Dealing: Or, Newes from New-England*, Londres, 1642.

Mather, Increase, *Magnalia Christi Americana*, Londres, 1702.

Petto, Samuel, *The Voice of the Spirit or An Essay Toward a Discoverie of the Witnessing of the Spirit. To Which Is Added Roses From Sharon or Sweet Experiences*, Londres, 1654.

Rathband, William, *A Briefe Narration of some Church Courses*, Londres, 1643.

« Richard Sadler's Account of the Massachusetts Churches », édité par Richard C. Simmons, *New England Quarterly*, t. 42, 1969.

Rogers, John, *Ohel or Beth-shemesh*, Londres, 1653.

*Some Early Nonconformist Church Books*, édité par H. G Tibbutt, Bedfordshire Historical Record Society 51, Bedford, 1972.

*Spirituall Experiences of Sundry Beleevers*, Londres, 1653.

*St Augustines Confessions translated: and With some marginal notes illustrated*, trad. William Watts, Londres, 1631.

*Thomas Shepard's Confessions*, édité par George Selement et Bruce C. Woolley, Publications of the Colonial Society of Massachusetts LVIII, Boston, 1981.

### *Sources secondaires*

Caldwell, Patricia, *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression*, 1983, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Chaplin, Joyce E., *Subject Matter: Technology, the Body, and Science on the Anglo-American Frontier, 1500-1676*, Cambridge, Mass. et Londres, Harvard University Press, 2001.

Craig, John, « Psalms, groans and dogwhippers: the soundscape of worship in the English parish church, 1547-162 », in *Sacred Space in Early Modern Europe*, sous la direction de Will Coster et Andrew Spicer, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

*The Creeds and Platforms of Congregationalism*, édité par Willinston Walker, 1893 ; New York, The Pilgrim's Press, 1991.

Davies, Horton, *The Worship of the American Puritans, 1629-1730*, New York et Bern, Peter Lang, 1990.

Dixon, Thomas, « History in British Tears: Some Reflections on the Anatomy of Modern Emotions », A lecture delivered at the annual conference of the Netherlands Historical Association, Koninklijke Bibliotheek Den Haag, 4 November 2011, <<http://emotionsblog.history.qmul.ac.uk/wp-content/uploads/2012/03/History-in-British-Tears.pdf>>, consulté le 01 août 2012.

Dunan-Page, Anne, « Les dissidentes baptistes à travers les livres d'Église du XVII<sup>e</sup> siècle anglais », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 04, 2009, mis en ligne le 26 juillet 2009, <<http://acrh.revues.org/1332>>, DOI : <10.4000/acrh.1332>, consulté le 30 août 2012.

Durston, Christopher « Puritan Rule and the Failure of Cultural Revolution, 1645-1660 », in *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, sous la direction de Christopher Durston et Jacqueline Eales, Basingstoke, Macmillan, 1996.

Feitzinger Brown, Laura, « Brawling in Church: Noise and the Rhetoric of Lay Behavior in Early Modern England », *Sixteenth-Century Journal*, t. 34, vol. 4, 2003.



Hunt, Arnold, *The Art of Hearing: English Preachers and Their Audience, 1590-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Lloyd Cohen, Charles, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1986.

——, « Conversion Among Puritans and Amerindians: A Theological Perspective », in *Puritanism: Transatlantic Perspective on a Seventeenth-Century Anglo-American Faith*, sous la direction de Francis J. Bremer, Massachusetts Historical Society, Boston, Northeastern Press, 1993.

Lynch, Kathleen, *Protestant Autobiography in the Seventeenth-Century Anglophone World*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2012.

Morgan, Edmund, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*, Ithaca et New York, Cornell University Press, 1963.

Nagy, Piroska, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque Histoire, 2000.

Watts, Michael, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*, 1978 ; Oxford, Clarendon Press, 1999.

Weber, William, « Did People Listen in the 18th Century? », *Early Music*, t. 25, n° 4, 1997.